PRZEGLĄD WARSZAWSKI

Rok 4. Tom II. Nr 32. Maj 1924.

DUCH, SŁOWO I POLSKA

W MISTYCE SŁOWACKIEGO I MICKIEWICZA.[1]

I.

Świat mistyki jest światem ducha i duchów. Oba te pojęcia są nieodłączne niemal u wszystkich mistyków. Z pojęciem ducha, istoty duchowej człowieka, uduchowienia, pracy dla ducha łączy się u nich w najrozmaitszych kombinacjach wiara w duchy, otaczające człowieka, przepełniające wszechświat, wiara, mająca nierzadko charakter ludowej naiwności, często zbliżona mocno do zwyczajnego zabobonu. Czemże jest ten duch w człowieku i te duchy, które go otaczają? Historji tego zagadnienia, które jest tak stare, jak myśl ludzka, poświęcono już osobne studja[2]. Rezultaty ich są bardzo ciekawe, zarówno co się tyczy ewolucji pojęcia i znaczenia „ducha", jak powracających w ciągu wieków analogicznych koncepcyj, jak wreszcie związków i pokrewieństw pod tym względem często bardzo odległych od siebie objawów myśli.

Zarówno Mickiewicz, jak i Słowacki znali częściowo tę wielką skarbnicę rozmyślań i rozważań o duchu — częściowo też z niej korzystali. Rozległy świat wierzeń i tradycyj mistycznych chrześcijańskich, opartych na neoplatonizmie i neopytagoreizmie, odegrał tu główną rolę — choć niewątpliwe i mniej lub więcej ustalone są również związki ich z nowszą filozofją zachodnio-europejską.[3] U Mickiewicza ponadto silnem echem w tych sprawach — jak i w wielu innych — odbrzmiewa tradycja wierzeń ludowych.

Jakkolwiek w okresie towianizmu z natury rzeczy bardzo często zajmuje się on temi kwestjami, to jednak — zgodnie z cechami swego umysłu oraz założeniami i charakterem swej działalności — główną uwagę zwraca na praktyczną niejako stronę tych kwestyj, t. j. zastanawia się nad poszczególnemi cechami ducha, jego stosunkiem do „ciała", sposobami i środkami ćwiczenia go, organizowania do pewnych

[1] Rozdział z książki, mającej się niebawem ukazać p. t. *Antagonizm wieszczów. Rzecz o stosunku Słowackiego do Mickiewicza.*

[2] Np. Arnal: *La notion de l'esprit.* Paris, 1907; H. Dreyer: *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie...* (Berlin, 1908).

[3] Ob. Pawlikowski: *Mistyka Słowackiego,* Warszawa, 1909.

celów, jednem słowem całą tą dyscypliną duchową, tak znamienną dla pracy w Kole. Definicyj ducha w ścisłem tego słowa znaczeniu mamy mało u Mickiewicza. Ale i te, które mamy, są ciekawe i wiele mówiące.

Zastanawiając się w wykładach swoich nad odami Dierżawina, daje następującą definicję pojęcia ducha u Słowian, którą niewątpliwie za swoją własną przyjmuje: „Duch u Słowian jest tem, co we wszystkich krajach rozumie się jeszcze, kiedy kto mówi, że widział d u c h a, że rozmawiał z d u c h a m i; słowem j e s t t o c z ł o w i e k, k t ó r y ż y j e w c i e l e, o d ł ą c z o n y o d c i a ł a..."[1] To enigmatyczne wypowiedzenie znajduje niejakie wyjaśnienie w jednym z ustępów, poświęconych Garczyńskiemu. Powiedziano tam, że według poetów i filozofów polskich „d u c h a, d u s z ę, g e n j u s z należy uważać nie za co innego, tylko za c z ł o w i e k a n i e w i d o c z n e g o, k t ó r y m i e s z k a w c i e l e — n i e d z i e l ą c g o n a o s o b n e w ł a d z e, ale tak rozumiejąc, jak lud, kiedy mówi o duchach, pokazujących się ludziom..."[2] Dowiadujemy się stąd przedewszystkiem, że duch — dusza — genjusz — to jedno; poza tem pojęte one są jako osobistość, a lepiej powiedziawszy, osobowość, żyjąca w człowieku, osobowość, stanowiąca jedność, nie mogąca być dzieloną na poszczególne władze duchowe. Że tak pojmuje Mickiewicz swego „ducha", że tego „człowieka niewidocznego", z którym go utożsamia, tego jakby demona według wyobrażeń ludowych, nie należy brać dosłownie, tylko obrazowo jako przedstawiającego osobowość — dowody na to pośrednie znajdziemy w innych wypowiedzeniach Mickiewicza, kiedy ducha nazywa „jestestwem tajemnem" lub „człowiekiem wewnętrznym"[3], lub — za Cieszkowskim — „osobistością rozwiniętą"[4]. Duch więc jest tem jestestwem wewnętrznem, stanowiącem jedność, która jest „wypływem Boga", rzeczą w człowieku najistotniejszą, łączącą go z jego Stwórcą, w której, jako w cząstce samego Boga, znajduje się pierwiastek wieczny, źródło siły i wiedza o woli Bożej. Tylko „kopiąc" swego ducha, docierając do najgłębszych jego pokładów, można dojść do prawdy i Boga. „Z ducha wynika myśl, z tego ducha przez usta proroków płynie prawda, która opanuje wieczność."[5] Mickiewicz wyraźnie przestrzega przed utożsamianiem ducha z inteligencją, jako władzą poznawczą; za siedlisko ducha, „pokrywę człowieka wewnętrznego" uważa raczej

[1] Wykład z 12. II. 1842.
[2] Tamże, 17. VI. 1842.
[3] Tamże, 17. VI. 1842.
[4] Tamże, 6. VI. 1843.
[5] Tamże, 17. VI. 1842.

serce[1], dając tem jeszcze raz dowód swojej niechęci do intelektu, a predylekcji do „czucia".

To, czem jesteśmy, nietylko wewnętrznie, ale i zewnętrznie, zawdzięczamy tylko pracy naszego ducha. „Duch ludzki, działając w ciele i na ciała inne, wyrabia się sam i wyrabia naturę zewnętrzną. Każdy owoc jego pracy jest jego nabytkiem, złożonym nie w jego myśli, ale wsiąkłym w jego jestestwo... Istotą naszej jednostki nieśmiertelnej jest w y r ó b d u c h a, jest to, cośmy wyrobili sami, przez siebie i dla siebie, dobywając całą siłę z siebie samych. To właściwie stanowi istotę naszego ducha i nasze prawo do nieśmiertelności..."[2]

Tak przedstawia się — w pojęciu Mickiewicza — istota ducha, jako osobistości wewnętrznej. Istota ta jest nieśmiertelna. Po wyzuciu się z ciała żyje dalej: mirjady duchów przepełniają wszechświat, otaczają człowieka, unoszą się ponad nim jako duchy bardziej wyzwolone lub prowadzą żywot niższy od niego, pokutniczy, przeklęty. Zarówno jeden jak i drugi rodzaj duchów znajduje się z człowiekiem w nieustannym kontakcie, ciągnie go w górę lub w dół, ku niebu lub potępieniu. Duch człowieka jest tylko jednem z ogniw wielkiego łańcucha duchów, jednym z członów k o l u m n y duchów, wyrastających mu ponad ramionami ku niebu i zapadających się pod jego stopami w piekło. Romantyczna, na wierzeniach ludowych oparta wiara młodego Mickiewicza w krainę duchów, w związek świata niewidzialnego z widzialnym, w obowiązek ludzi utrzymywania kontaktu z tą krainą — w tym okresie odżyła na nowo, z nową siłą, zasilona lekturą mistyków i teorjami Towiańskiego. Rozprawa o Boehmem i *Księga zgodności* świadczą o tem, jak Mickiewicza owe stosunki pomiędzy duchami zajmowały i jak starał się nawet stworzyć teorję życia pozagrobowego duchów. W wykładach swoich także często porusza te kwestje w związku z rozmaitemi innemi zagadnieniami. Za zasługę poetów szkoły litewskiej uważa, że „pierwsi wprowadzają do literatury świat duchów (i) szukają w tej krainie tajemnych sprężyn wszystkiego, co się dzieje na ziemi."[3] Filozofom niemieckim wyrzuca, że ubóstwiwszy człowieka i myśl jego, zaprzeczają istnieniu jestestw duchowych na wszystkich globach świata;[4] — sztukę nazywa „pewnym rodzajem wywoływania duchów;" talent — to przywilej stykania się z krainą duchów; — ideał sztuki również tylko w tej krainie się

[1] Wykład, 17. VI. 1842.
[2] Tamże, 6. VI. 1843.
[3] Tamże, 17. VI. 1842.
[4] Tamże, 6. VI. 1843.

1*

znajduje[1]. Zastanawia się dalej nad rozmaitemi rodzajami duchów i sposobem ich ukazywania się, przyczem broni wierzeń ludowych pod tym względem przed uroszczeniami „uczonych“ [2]; wskazuje, jak to u ludu słowiańskiego najżywiej przechowała się pamięć świata niewidzialnego, jako rzeczy istotnej, wszędzie i zawsze obecnej[3]. Państwo polityczne nazywa „duchami zbiorowemi“ — a obcowanie duchów, które jest dogmatem chrześcijaństwa, uważa za „najpierwszy warunek postępu“ [4].

Jest rzeczą znamienną, że Słowacki, opierający całą swoją filozofję na teorji ducha, nie dał nigdzie wyraźnej i ścisłej jego definicji, tam zaś, gdzie tego mimochodem próbował, popadał w sprzeczności i niejasności. Zestawmy dwa wypowiedzenia poety w tej kwestji. W fragmencie p. t. *Filozofja*[5] powiedziano: „Dopóki nie pojmiemy, co to jest duch, który ma za matkę objaw Boga, materję — a za ojca Boga — dopóty nie pojmiemy świata... Urodzony z materji i z Boga, przez miłość ma wyanielić miłością materję — ma nieśmiertelność ojca.“

W odmianach zaś *Listu do Rembowskiego* czytamy: „...wprzódy dowieść nam potrzeba, że materja z ducha naszego urodzona... (i że my ją jako dziecko nasze połkniemy, w ognistym żołądku przetrawiwszy) “[6].

Sprzeczność polega na tem, że w pierwszej definicji duch zrodzony jest z materji, a w drugiej rodzi ją sam. Wspólności natomiast w obu określeniach możnaby dopatrzeć się w tem, że jak tam, tak i tu zadaniem ducha jest przemiana materji: „wyanielenie“ albo „połknięcie“. Ze względu na to, że druga definicja pomieszczona jest w odmianach, możnaby uznać ją za niedecydującą, gdyby nie to, że w głównym tekście *Listu* znajdujemy jej potwierdzenie w słowach: „Lecz my, którzyśmy teraz uczuli, że materja jest dzieckiem ducha naszego, a chociaż w kamień zamieniona, musi być wszakże przez ducha naszego wyświęconą i Bogu duchowi oddaną“[7]. Ważniejsze jednak, choć pośrednie, potwierdzenie znajdziemy w tekście *Genezis*, którego zasadniczą ideą jest pierwotność ducha, a pochodność wszelkich form, przez niego stworzonych.

Do sprzeczności tych — jak to już zauważył Pawlikowski — nie należy przykładać zbyt wielkiej wagi. Jest ich u Słowackiego

[1] Wykład, 30. I. 1844.
[2] Tamże, 30. I. 1844.
[3] Tamże, 30. I. 1844.
[4] Tamże, 7. II. 1844.
[5] *Dzieła* (wyd. Gubrynowicza i Hahna), X, 331.
[6] Tamże, X, 535.
[7] Tamże, X, 227.

znacznie więcej, a pochodzą stąd, że jego „dzieło filozoficzne" doszło nas nie w formie wykończonej i zamkniętej, lecz jako mnóstwo opracowań i redakcyj tych samych pomysłów; dziś nie możemy mieć pewności, które z nich powstały wcześniej, a które później, które więc są przez klarującą się i rozwijającą myśl poety zarzucone, a które uznane za decydujące.

Jakkolwiekbądź, podane powyżej określenia mówią właściwie tylko o pochodzeniu, względnie potomstwie i zadaniach ducha, a nie odpowiadają na pytanie, czem jest duch w swojej istocie. I na te pytania jednak starał się Słowacki odpowiedzieć w znanym obrazie pajęczyny, której pusty środek, na wzór „przepaści" *(Urgrund)*, czy też „nicości" *(Ungrund)* Boehmego, uważa za obraz, symbol, istotę czegoś, co może być uważane albo za ducha albo Boga lub też — co może jest najprawdopodobniejsze — za Słowo, spoczywające w łonie Boga. Raz bowiem mówi poeta, że w środku owym pustym widzi ducha, zjawionego w trójcy: Duch — Miłość — Wola —[1], drugim razem osadza „w środku srebrnego kręgu... nic duchowe" (Boehmego *Ungrund)*, z którego „światy wybłysną", a więc Boga-Ojca, trzeci raz wreszcie środkiem tym czyni „s ł o w o", które „stworzyło s y n y D u c h y" i z którego rodzą się światy[2].

Wśród wszystkich tych niepewności to wszakże uważać możemy w systemie Słowackiego za pewnik, że duch jest rodzonym synem Boga, stworzonym przez Słowo, spoczywał w jego łonie przed stworzeniem i że przy pomocy Boga stworzył cały świat widzialny. Już sam początek *Genezis* nie może co do tego pozostawiać żadnych wątpliwości: „Albowiem Duch mój przed początkiem stworzenia był w Słowie, a Słowo było w Tobie, a jam był w Słowie. A my duchy Słowa zażądaliśmy kształtów i natychmiast w i d z i a l n e m i u c z y n i ł e ś n a s P a n i e, pozwoliwszy, iżeśmy sami z siebie, z woli naszej i z miłości naszej wywiedli pierwsze kształty i stanęli przed Tobą zjawieni." Wynika z tego, że duch istniał w Bogu immanentnie, współistniał z nim w owym „pustym kręgu pajęczyny", poczem n a w ł a s n e ż ą d a n i e został przez Boga obdarzony kształtem, ściślej zaś powiedziawszy, „wywiódł" za aprobatą Bożą samoistnie swój pierwszy kształt; podobnie świat dalszych form jest dziełem ducha czy „duchów Słowa," a nie bezpośrednio dziełem Boga, choć stworzonym za Bożem przyzwoleniem i z miłości duchów do Boga. W odmianach *Genezis* rzecz ta wyrażona jest zupełnie jasno: „Nie Ty więc o! Panie tworzyłeś

[1] W *Genezis* czytamy: „Albowiem D u c h m ó j, jako pierwsza Trójca z trzech osób, z D u c h a, z m i ł o ś c i i z w o l i z ł o ż o n y..." i t. d. (*Dzieła,* X, 126).
[2] Ob. *Dzieła,* X, 228, 535 i 337.

całą widzialność świata tego, ale my, dzieci Twoje, idąc do Ciebie, potworzyliśmy kształty, z których każdy jest literą słowa Twego... okazaniem się w formie idącej myśli naszej do Ciebie, rozwinięciem się miłości Bożej w Synach Twoich..." [1] Tutaj mamy dokładne wyjaśnienie pierwszej części zasadniczej tezy Słowackiego, że „wszystko przez ducha stworzone jest." [2]

Jest to niewątpliwie również teza towianizmu i Mickiewicza. Tylko, że Mickiewicz nie wdaje się w te subtelności prapoczątku ducha, jego współistnienia z Bogiem i równoczesnego pochodzenia od Niego (duch bowiem Słowackiego był w Bogu przed początkiem, a zarazem jest synem Bożym) i stopnia jego współudziału w tworzeniu świata. Rzecz cała wychodzi w jego rozumieniu prościej: Bóg jest stwórcą widzialności, duch ludzki jest wypływem Boga, człowiek synem Bożym, mającym w duchu swym złożone skarby Boże, do których sam własną pracą powinien dojść, których się powinien „dokopać". W kwestji stosunku genetycznego ducha i materji nie mamy wyraźnych wypowiedzeń się Mickiewicza, a czy pogląd Boehmego, iż przyroda widzialna czyli świat materjalny jest dziełem b u n t u duchów, a więc nie dziełem miłości duchów ku Bogu, jak u Słowackiego — możemy uważać za pogląd Mickiewicza, to wątpliwe. Streszczenie filozofji Boehmego w cytowanej już rozprawie Mickiewicza nie daje pod tym względem żadnych wskazówek, jak niemniej i inne jego pisma czy przemówienia. Dowiadujemy się tylko od Mickiewicza zupełnie wyraźnie, że świat jest terenem działalności dla ducha ludzkiego, że musi on być tem, czem go ten duch, oświecony światłem Bożem, chce mieć, że to wszystko, czem jesteśmy i czem będziemy, zawdzięczamy tylko pracy naszego ducha, że władza jego nad materją jest nieograniczona i jeżeli tylko duch chce, musi mu ona ulec. [3]

Z tego wniosek jasny, że i druga część tezy Słowackiego, iż „wszystko d l a d u c h a stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje" — znajduje wyraźny odpowiednik w poglądach i działalności Mickiewicza. Wysunięcie przez obu poetów na pierwszy plan wszelkiej filozofji i wszelkich zagadnień sprawy ducha, skoncentrowanie około niej kwestji początku bytu i jego celów ostatecznych — wynikać musi w konsekwencji z tego zasadniczego stanowiska, które przyrodę i świat cały uznaje za środek postępu i rozwoju ducha, za pewnego rodzaju materjał, w którym duch ma się uwidzialnić i zrealizować w określonym kształcie.

[1] *Dzieła*, X, 492.
[2] W liście do matki z 28.VII. 1843 pisze poeta, że cały świat jest „fabryką ducha".
[3] Porówn. wykład z 24. I. 1843 o duchu, jako twórcy wszelkiej rzeczywistości.

Teoretyczne podstawy całej działalności Mickiewicza w okresie towianizmu opierają się na tem właśnie zasadniczem stanowisku. Jest to działalność *par excellence* przez ducha i dla ducha z zupełnem pominięciem (przynajmniej w założeniu) wszelkich celów cielesnych. Teza więc Słowackiego określała dokładnie zarówno ogólny pogląd na świat Mickiewicza, jak i kierunek jego działalności.

Co się tyczy zapatrywań Słowackiego na krainę duchów, na stosunek człowieka do nich i naodwrót, to naogół rzec można, że nie są one tak dokładnie zarysowane, ani tak szczegółowo rozwinięte, jak u Mickiewicza. Naturalnie, że i Słowacki wierzy w istnienie tych duchów, że wyobraża je sobie tak samo jako kolumny, uznaje wpływ ich bezpośredni na ducha ludzkiego — ale w szczegóły kwestyj tych się nie wdaje (jeżeli pominiemy poetycki obraz bytowania ducha poza ciałem w II rapsodzie *Króla Ducha* oraz fragment, ogłoszony w *Lamusie*); wydaje się, jakby uważał je za mniej ważne, niegodne wysuwania na pierwszy plan (jak to było u Towiańskiego i Mickiewicza), jakby nie chciał ustanawiać tu żadnych zasad, norm czy prawideł, pozostawiając stosunek do tych spraw indywidualnemu odczuciu. Stanowisko jego w tej kwestji wiernie zdaje się odzwierciedlać następujący ustęp z *Listu do Rembowskiego:* „Całkowicie wszakże duchowego świata w rozpatrzeniu się naszem ominąć nie możemy. Piramida na końcu i wierzchołku świętemi pańkiemi zakończona — u dołu na tłumach duchów globowych oparta, uciska nas z wyraźną potęgą... i w fenomenach formy wpływ swój duchowy wyraźnie pokazuje. Duchy bez ciała jako siły sakramentalne działają. Pracy tej skutkiem widzialnym jest moc różna, uzyskiwana ducha naszego różną modlitwą.. Przyprowadziwszy aż do tego punktu wiarę naszą widzącą, zostawmy sumieniom ludzkim, aby same w sobie tajemnice związku z duchowym światem odkryły... Pisanie tych rzeczy byłoby z uszczerbkiem dla wolności westchnień i modlitw ludzkich, które w otchłaniach duchowych wybierać mają pomiędzy światły i wonnościami aniołowemi — aby się w odebraniu natchnień nieprzewidzianych zdziwiły i rozradowały"...[1] Widoczna jest w tych słowach wyraźna niechęć do spekulacji na ten temat, może obawa, że łatwo przytem wpaść w jakąś demonologję ludową, od której — jak widzieliśmy — nie wolne były koncepcje Mickiewicza. Może też rację ma Pawlikowski, przypuszczając, że Słowacki pod pewnym względem różni się tutaj od teorji towianizmu. Przyjmując bezwzględnie ideę pomocy duchów dla człowieka, sądzi, że i odwrotnie duchy potrzebują

[1] *Dzieła*, X, 249.

człowieka, a właściwie ciała, w stanie bowiem bezcielesnym odjęta jest im wszelka możność działania, byt taki staje się dla nich męką, męką ducha Popiela z II rapsodu [1]. Z tego wynikałoby, że Słowacki — w przeciwieństwie do Towiańskiego — uważa duchy wcielone za potężniejsze od bezcielesnych; a jeżeli wcielać się mają w człowieka — to może pod tym względem są nawet od człowieka zależne, bo wszak powiedziano powyżej o modlitwach ludzkich, iż „wybierać mają pomiędzy światły i wonnościami aniołowemi". To przypisywanie duchowi wcielonemu, ludzkiemu specjalnie, większej mocy i potęgi, dawanie człowiekowi żywemu pewnej samodzielności w stosunku do krainy duchów, a nawet pewnej władzy nad niemi, określa — w związku z omówioną już powyżej teorją tworzenia świata widzialnego przez tegoż ducha ludzkiego — wyraźnie odrębność stanowiska Słowackiego od nauki Towiańskiego, a nawet i Mickiewicza, który skłonny był raczej podkreślać słabość i zupełną zależność człowieka od świata duchów wyższych, nie mówiąc już o ciągłem niebezpieczeństwie, grożącem mu ze strony kolumn duchów niższych, które znowu Słowacki w poematach mistycznych przeważnie czyni podległemi swoim bohaterom. W *Raptularzu* znajdujemy ciekawą notatkę p. t. *Zarzuty przeciw M.*, w której Słowacki występuje przeciwko wpajaniu w ludzi przekonania, że są bezwzględnie zależni od duchów: „Powiada (Mickiewicz), że człowiek tak zostaje pod wpływem duchów, iż odważny często jest tchórzem w chwilach, kiedy go duchy odstąpią... Opinja ta, gdyby z Mickiewicza w sumienia się ludzi przelała, każdy utraciłby wiarę w moc swoją — dowódca fortecy sam nie byłby pewny, czy jutro jej nie odda Moskalom — poeta, czy jutro będzie czystym poetą..." [2]

W czem jednak zgodni są obaj poeci, to w uznaniu hierarchji duchów jako podstawy ich wzajemnego stosunku. Mickiewicz hierarchję duchów uważa za jeden z głównych dogmatów mesjanizmu, który brzmi: „Duch więcej rozwiniony ma naturalne posłannictwo prowadzić ludzi w tej mierze niższych." [3] Hierarchja ta istnieje zarówno wśród duchów, wcielonych w ludzi, jak i wśród duchów czystych. Ludzie o wyższym duchu stają się przewodnikami, wodzami narodów i ludzkości — w nich, a nie w masach koncentruje się myśl Boża, masy muszą im ulegać, bo same przez się nic nie znaczą. „Gdzie tylko służba na ziemi idzie, tam i między dwoma starszy musi być jeden." [4]

[1] Pawlikowski: *Mistyka Słowackiego*, str. 304—306.
[2] *Dzieła*, X, 373—4.
[3] Wykład z 13. XII. 1842.
[4] *Współudział*, I. 176.

Duchy czyste, bezcielesne bytują także na różnych stopniach wysokości i siły. Posługując się religijnemi i poetyckiemi tradycjami, Mickiewicz opowiada w jednym z wykładów, że duchy niskie, które, wyszedłszy z ciała, zachowały skłonności zwierzęce, ukazują się pod formą dziwaczną i fantastyczną — duchy cierpiące, „omroczone swemi cierpieniami, wydają się szare albo czarne" — duchy zaś bohaterów i błogosławionych „ukazują się w jasności i bieli"[1]. Słowacki, odrzucając i tutaj zagłębianie się w krainę duchów niewidzialnych, przyjmuje jednak zasadę hierarchji i przewodnictwa duchów wyższych. W *Genezis* już wyróżnione są te duchy, które wybrały za formę światło i zamieszkały na słońcach i gwiazdach, od tych, które obrawszy ciemność, na ziemiach i księżycach rozpoczęły pracę form. W odmianach zaś *Listu do Rembowskiego* znajdujemy opowieść o Lewjatanie, jako królu stworzenia, pod którego mocą musiał świat wprzód stanąć, „paszczy jego ognistej powierzyć niższą modlitwę — oczom jego złotym zdać przewodnictwo duchowe, zaufać mu, jako czasowemu przewodnikowi — i przed Bogiem uznać go adwokatem stworzenia..."[2]

Jak w początkach swego tworzenia się, tak i w dalszym swoim rozwoju świat widzialny musi podlegać temu prawu hierarchji, musi je uczynić jednym z celów swoich. „O! jakiej pracy... — jakich wieków, o! Panie, dziełem będzie przywrócenie porządku wiekuistego na świecie, aby hierarchja duchowa została nareszcie widzialną hierarchją w ciałach na ziemi... Aby najwyższy ziemski rodził się najczystszym duchem niebieskim — a najniższy ziemski z prawdziwej pokory ducha niskiego uczuł się bratem usługującym".[3] Niewspółmierność i walka w świecie dzisiejszym pomiędzy hierarchją duchów a hierarchją ciał jest powodem wszystkich wojen, zamieszań, rewolucyj — „i te nie skończą się, aż na hierarchji duchów zbuduje się wszelka forma..."[4]. Polska była — według Słowackiego — już na drodze do urzeczywistnienia tego ideału, bo „szło tam o rząd, w którymby duch wyższy nie służył niższemu — nie zaś o postawienie cielesne wszystkich pod jedną miarą", i gdyby nie przeszkody, płynące z braku miłości u rządu i braku „rosnącego ducha kraju" — „stanęłaby prawdziwa hierarchja na świecie podług zasługi i mocy duchowej zbudowana..."[5]

[1] Wykład z 30. I. 1844.
[2] *Dzieła*, X, 549.
[3] Tamże, X, 148.
[4] Tamże, X, 201.
[5] *List do ks. Czartoryskiego* (*Dzieła*, X, 273).

Hierarchja duchów nie wyklucza ich solidarności i braterstwa w dążeniu do wspólnego celu. W *Genezis* „w różnej liczbie ujedynione duchy, uderzając na siebie i zogniając moce swoje, zostały twórcami kształtów sobie podobnych"[1]. Silne poczucie indywidualne poszczególnych duchów nie wyklucza więc wspólnego obmyślania i tworzenia kształtów, jak nie wyklucza również dobrowolnego oddania przewodnictwa i inicjatywy w tej pracy duchowi wyższemu. Znowu musimy wrócić tu do przykładu o Lewjatanie. Ziemia, powierzywszy mu wypatrzenie nowej formy, nie pozostała bierną, lecz „cała pomagała mu duchem wiary i tęsknoty" — albowiem „każda odmiana formy, każde wstąpienie ducha z progu niższego na wyższy otrzymywane było nie przez jednego tworu modlitwę, ale przez utęsknione westchnienia ducha, z całego globu boleścią wydobyte"...[2] Tym sposobem przeciwstawiona, według Pawlikowskiego, panteistycznemu duchowi powszechnemu mnogość duchów indywidualnych[3] stanowi jedność duchową we wspólnej pracy, wspólnych westchnieniach, tęsknocie i boleści. „Duch w atomie jest jeden — powiada Słowacki w *Raptularzu* — i cierpi jako jedność — lecz cierpi też w całej masie podobnych duchów, skoro ta jest przez drugą uciśniona."[4].

Z tak pięknie i głęboko postawicnej zasady braterstwa wypływają dalsze konsekwencje. Jedna dotyczy zbawienia, które ma być powszechne, a nie indywidualne, dotyczyć całego globu, a nie poszczególnych indywiduów.

Oto początki wasze... a teraz konieczne
Wstaną wam w duchu cele prześwięte, słoneczne,
Atmosferyczne, niby słońc ogromnych kręgi,
W które nas niosą westchnień duchowych potęgi,
W które jednak nie wstąpim pojedyńczo sami
Lecz z globem, słońcem, sami gdy będziem słońcami...[5]

Drugą konsekwencją „praktyczną" niejako jest, wynikające z tego metafizycznego braterstwa duchów, braterstwo ludzi na ziemi. W ten sposób pod hasło „praw człowieka" podłożona zostaje mistyczna koncepcja genezyjska Słowackiego. On sam stara się w życiu swojem tego okresu realizować to hasło i kierować się tem uczuciem. „Widzę Cię — pisze do matki 16. IV. 1844 — w zrujnowanym domku mszy słuchającą, widzę Ciebie i tych, którzy Cię kochają — i wszyst-

[1] *Dzieła*, X, 128.
[2] Tamże, X, 233.
[3] Pawlikowski, l. c. str. 39.
[4] *Dzieła*, X, 359.
[5] Z *Teogonji* (*Dzieła*, III, 355).

kich kocham i z wszystkimi jestem na zawsze... A ponieważ wiem, że żadna dusza samotna do nieba nie weszła i nie wchodzi, ale wszystkie podobne sobie razem się zebrać muszą, pomagając jedna drugiej, dopóki najmniejsza z nich potrzebuje pomocy — więc ufam, że z tą gromadką dobrych a cierpiących niejedną jeszcze pracę odbywać będę..." Jeszcze silniej i ogólniej uczucia te wyrażone są w liście z 12. VIII. 1844: ...,,Proś Go (Boga) więc za ludźmi, nie za mną, a za mną tak, jak za ludźmi, nie rozłączając mnie w niczem z ich losem, bo j a m j e s t w e w s z y s t k i c h, a w s z y s c y s ą w e m n i e."

W poglądach i uczuciach Mickiewicza w tej kwestji odpada cała jej teoretyczno-mistyczna strona w rodzaju *Genezis* Słowackiego. Ale rezultat pozostaje ten sam, i to zarówno w dziedzinie kosmicznego braterstwa duchów, dźwigających się wspólnym wysiłkiem ku Bogu, jak i w stosunkach z żywymi, realnymi, cierpiącymi ludźmi. ,,To zespolenie ducha naszego z Bożym — powiada Mickiewicz na zebraniu braci dnia 19 marca 1845 — robi nas braćmi wszystkich duchów, ku Bogu idących, i daje nam moc pomagania im." [1] Słowa te wypowiadają w sposób zwarty i lapidarny to samo, co kreśli Słowacki w szeregu obrazów poetyckich. Zapewne, że ani jeden ani drugi nie wydedukował sobie swych uczuć ,,braterskich" do świata z jakiejś ogólnej przesłanki ideowej — ale nie można zaprzeczyć, że u Słowackiego więcej jest teoretyzowania pod tym względem i większa konieczność naginania swej subtelnej, wrażliwej, artystycznej natury do prostych uczuć altruistycznych, niż u Mickiewicza.

Podobnie ma się rzecz z jedynym i największym grzechem ducha, którym jest z a s t ó j, z l e n i w i e n i e. Słowacki znowu rozsnuwa tu obszerną teorję w związku ze swemi pomysłami genezyjskiemi. Przyczyną wszystkich upadków ducha w jego ewolucyjnej pracy tworzenia form jest ,,zleniwienie się jego w drodze postępu, chęć pobytowania dłuższego w materji, dbanie o trwałość i o formy wygodę." [2] Do tego nawiązana jest teorja kary za ten zastój w ruchu postępowym, za to rozmiłowanie się w materji, występuje idea rozkładającego ognia i odkupującego światła, z rozmaitemi, daleko sięgającemi odgałęzieniami myślowemi. — W świecie obecnym ,,lenistwo Ducha w służbie Bożej wiedzie na potępienie, i ci, którzy siebie lekceważą, a myślą, że są tak niewidomi śród mirjad duchowych, że jeszcze na stronie zostać mogą i pobawić się z materją... winni są jakoby

[1] *Współudział*, I, 220.
[2] *Dzieła*, X, 130.

krwi i morderstwa i kradzieży — albowiem dar ducha kradną Bogu."[1]

W działalności Mickiewicza w okresie towianizmu wszystko oparte jest na ruchu ducha, na drgnięciu, wydobywaniu „tonu", na pracy, starającej się ducha utrzymać w stanie stałego napięcia i podniesienia. Zaprzeczeniem tego wszystkiego jest zastój, zleniwienie, ociężałość, które Słowacki uważa za największy grzech. W jednym z tych smutnych listów Mickiewicza do Towiańskiego, w którym poeta korzy się przed „mistrzem", wyznaje swą słabość i prosi o pomoc, której otrzymać od Towiańskiego nie mógł, czytamy: „Często zdaje mi się, że już jestem duchem stojącym i pokutującym w nieruchomości... Lotu nie mam dotąd..."[2] A więc najcięższym stanem ducha jest — także według Mickiewicza — bezruch, brak lotu. W tym sensie wypowiada się Mickiewicz często, np. do Ign. Domejki pisze: „Teraz trwaj w modlitwie, strzeż się suchości i ospałości ducha. Bądź lepiej dziecinnie i chłopczykowo wesołym, niż ociężałym."[3] Innym znowu razem zarzuca Jezuitom, że „wszelki ruch ducha tępią i szerzą lenistwo duszy — a to jest grzechem i śmiercią..."[4]

Jak największym grzechem ducha jest lenistwo — tak największym jego czynem jest ofiara. Teorja ofiary Słowackiego sięga — jak wszystkie jego teorje — samych początków tworzenia się form świata widzialnego. Odgrywa ona wielką rolę w tym procesie. Rola ta jest równorzędna myśli - wyobraźni, która obmyśla nowe kształty, i woli, która je realizuje. Bez ofiary niemożliwy jest postęp tworów — od chwili ofiarowania się pierwszych duchów rozpoczyna się dopiero właściwy rozwój Ducha. Dokonało się ono w chwili, kiedy pierwsze duchy skamieniały i zamarły w kryształach i głazach. A było to ofiarowanie się na śmierć, poświęcenie na śmierć i zniszczenie pewnej określonej, zdobytej już pracą ducha formy, która jednak nie wystarczała mu już do dalszego rozwoju. To dobrowolne wyrzeczenie się osiągniętego kształtu sprawiło, że śmierć nie była właściwie zniszczeniem, lecz „zaśnięciem ducha w jednej, a obudzeniem się jego w drugiej doskonalszej formie"[5] — z śmierci wyrodziło się zmartwychwstanie. Odtąd w pojęciu ofiary „leży śmierci tajemnica i... prawo następnej twórczości."[6] Pojęcie to łączy się z tezą „wszystko dla ducha", gdyż

[1] *Listy*, III, 223.
[2] *Współudział*, I, 39.
[3] Tamże, I, 45.
[4] Tamże, I, 68.
[5] *Genezis (Dzieła*, X, 127).
[6] Tamże, X, 144.

poświęcenie na śmierć jednej formy ma na celu stworzenie nowej, odpowiedniejszej dla postępującego naprzód ducha, umożliwiającej mu ten postęp, nie pozwalającej mu na stężenie i skrzepienie w jednym kształcie. Dlatego, „wszelkie wywołanie ofiary z c i a ł a d l a d u c h a (podkreślenie poety), choćby przez prawo potępione — duchową świętość ma w Bogu."[1] Stąd Lucyfer w *Zborowskim* wyższy jest nad Amfitrytę „stokrotną z ciała swojego ofiarą," a jednym z tytułów samego Zborowskiego do wielkości jest to, że zamiast śmierci duszy (wygnanie), wybrał śmierć ciała czyli złożył z ciała ofiarę.[2]

Nie jest rzeczą wykluczoną, że na sformułowanie powyższej teorji przez Słowackiego wpłynęły niektóre wykłady Mickiewicza, w których obszernie zajmował się ideą ofiary w filozofji (i poezji) polskiej oraz zachodnio-europejskiej. W każdym razie, jeżeliby nawet przypuścić tu pewien proces zapłodnienia myśli Słowackiego przez Mickiewicza, to owoc tego zapłodnienia był zupełnie samodzielny. Stanowisko bowiem Mickiewicza jest wprawdzie zbliżone, ale niezupełnie identyczne ze stanowiskiem Słowackiego. Przedewszystkiem odpada tutaj zupełnie genezyjski rodowód ofiary, wiązanie jej z tworzeniem się świata i przyrody. Mickiewicz traktuje rzecz konkretniej i wyłącznie w zastosowaniu do działalności człowieka na ziemi. Praktycznie i po ziemsku pojęta ofiara z ciała dla celów duchowych jest dla samych podstaw działalności Mickiewicza rzeczą zupełnie naturalną, rozumiejącą się sama przez się. Prawie też o niej nie mówi. Zwraca natomiast z naciskiem uwagę na to, że cięższą znacznie, a także skuteczniejszą, nieodzowną niemal dla wszelkiej owocnej działalności, dla wszelkiego syntetycznie pojętego czynu jest — o f i a r a z d u c h a. Jest to mianowicie poświęcenie naszego j a duchowego, wszystkich jego nałogów, przyzwyczajeń, upodobań i zamiłowań w służbie nowej idei. Jest to zupełne zerwanie z przeszłością w sobie, eliminacja z siebie wszelkich cech hamujących, powstrzymujących ruch ducha na nowej drodze, tępienie w sobie zaciekłe wszystkiego, co postępowi na tej drodze przeszkadza. „Wszelka prawda nowa — powiada Mickiewicz — wymaga po człowieku nowego podniesienia się do niej; wszelka prawda nowa, to jest wszelka cząstka życia nowego, wyzywa człowieka do ofiary z cząstki życia dawnego. Nie można podnieść się wyżej, nie opuściwszy szczebla niższego albo nie będąc gwałtem z niego wyrwanym. Wszystko, co zwiastuje przyszłość, odrywa nas od przeszłości.."[3] Ofiarą ducha staje się więc w rezultacie „czyn człowieka, który przy-

[1] *Dzieła*, X, 562.
[2] Por. również ofiarę miecza i sławy przez Popiela w *Królu Duchu*.
[3] Wykład z 26. XII. 1843.

jąwszy prawdę, przepuściwszy ją przez swoje ciało, nosi ją w sobie, jawi na zewnątrz, służy jej za organ, za twierdzę i za wojsko, nie dbając na spojrzenia, sykania i żądła wrogów." [1]

Ogólnie rzecz wziąwszy, istnieje pomiędzy tą ofiarą ciała Słowackiego, a ofiarą ducha Mickiewicza niewątpliwa analogja. Obu chodzi o rozwój i postęp ducha. Postęp ten osiągnięty być może u obu tylko na drodze zrzekania się, ofiarowywania na śmierć pewnych właściwości swojej natury. U Słowackiego będą to wygodne i przystosowane do pewnego momentu życia formy cielesne, u Mickiewicza cechy duchowe, poglądy, zapatrywania, idee równie wygodne, usypiające ducha w stanie spokoju i bezruchu. Ostatecznie jednak „ciało" i „duch" nie mogą tu być traktowane jako żywioły zupełnie odrębne, przeciwstawne, czy sprzeczne z sobą. Obydwie te dziedziny przenikają się wzajemnie; w tem, co Słowacki nazywa ciałem, jest — nawet w jego pojęciu — wiele elementu duchowego, choćby z tego względu, że materja jest tworem ducha — zaleniwienie się w formie obejmuje zarówno ciało, jak i ducha, ofiara zaś, której wynikiem jest śmierć, względnie przemiana w inną formę, dotyczy nietylko „ciała", ale i bytującego w niem ducha, który w nowym kształcie materjalnym podnosi się na wyższy szczebel. To samo rzecby można i o „duchu" Mickiewicza oraz jego stosunku do „ciała." I tu, gdy się mówi o ofierze ducha — musi się mówić równocześnie o ofierze cielesnej, bo nowe prawdy wymagają nietylko przemiany „duchowej", ale odmiany całego trybu życia — jego strony najbardziej materjalnej, cielesnej. Bez tego sama ofiara byłaby tylko fikcją, blagą lub prostem oszustwem.

W rezultacie więc ofiara z ciała i ofiara z ducha na jedno wychodzą. Niema w poglądach obu poetów na tę kwestję różnic zasadniczych, jest tylko inne sformułowanie tej samej zasady.

Zatrzymaliśmy się przy tej sprawie nieco dłużej z tego względu, że kwestja ciała i ducha oraz ich wzajemnego stosunku ma doniosłe znaczenie w mistyce wogóle, a w mistyce polskiej w szczególności. Kwestję tę omawiamy obszerniej przy rozpatrywaniu pojęcia „czynu" u naszych mistyków. Tu tylko zwracamy uwagę na to, charakterystyczne u nich, wyodrębnianie ciała od ducha i przeciwstawianie ich sobie, pomimo teoretycznego założenia, że duch tylko w ciele może się realizować, a bez ciała nie ma żadnego znaczenia. Założenie to kurczy się jakoś i niknie w dowodzeniach, rozumowaniach i teorjach mistycznych. Na pierwszy plan wybija się duch, jego siła, potęga, jego prawa i cele. Słowacki zupełnie dosłownie rozumie swoją tezę: wszystko

[1] Wykład z 7. II. 1844.

przez ducha i dla ducha — a mówiąc o ofierze ciała dla ducha, wierzy niezłomnie, że tu samo czyste ciało dla samego czystego ducha się poświęca. Wszystko musi być naprzód w duchu, aby mogło być w ciele, ale ciałem staje się tylko poto, aby się w ducha napowrót przemienić, gdyż nietylko „nic dla cielesnego celu nie istnieje", ale nie powinno istnieć, celem ostatecznym jest duch tak przemieniony, że na nim nic już : ciała nie pozostało. U podstaw tych wierzeń leży pogarda dla ciała, przekonanie, że może ono być przezwyciężone i zniszczone, i postulat, że zniszczone być musi.

Śmierć jednak, jak wiemy, takiem zniszczeniem nie jest. Śmierci w znaczeniu popularnem zupełnie niema. Jest tylko przechodzenie ducha z jednej formy w inną. Tu dotykamy rozległego i przepaścistego zagadnienia m e t e m p s y c h o z y. Wiadomo, że w filozofji i twórczości Słowackiego ostatniego okresu zagadnienie to odgrywa pierwszorzędną rolę, równą co do swej wagi tezie o duchu stworzycielu i celu stworzenia. Wiąże się z niem całe mnóstwo kwestyj wtórnych, wyrastających z zagadnienia nieśmiertelności duszy, jak: stan dusz bezcielesnych, stosunek ich do świata, utrzymanie osobowości w kolei wcieleń, pamięć metempsychiczna, zrywanie duszy wyzwolonej z przeszłością i objawianie się jej nowej, przyszłej formy, udział woli i zasług duszy w wyborze tej przyszłej formy, czas trwania stanu bezcielesnego, sprawa doskonalenia się duszy w kolejnych wcieleniach i kwestja jej upadków, stosunek do metempsychozy indyjskiej, płciowość czy bezpłciowość ducha, wcielanie się w ciała wyższe od ludzkich, nieśmiertelność indywidualna wraz z kwestją wiecznych i przejściowych pierwiastków duszy i t. p.

Wszystkie te sprawy i problematy zawiłe, zagadkowe, tajemnicze, pociągające wyobraźnię poety, zwróconą ku światom ducha, otwierające przed nią olbrzymie dziedziny wszelkich możliwości, oślepiające ją obrazami gigantycznych rozmiarów i nieskończonych perspektyw — traktuje Słowacki mniej lub więcej obszernie i jasno w całych poematach lub dramatach, w rozprawach lub krótkich szkicach czy notatkach, w całem mnóstwie nowych opracowań i redakcyj tych samych lub pokrewnych pomysłów, raz z przewagą wizyj artystycznych i pierwiastku literackiego, innym razem w spekulacyjno-mistycznych rozważaniach i dociekaniach.

Nie możemy się tutaj zbytnio rozszerzać nad ogromem twórczej fantazji Słowackiego w tej dziedzinie — ponieważ w pismach i przemówieniach Mickiewicza znajdujemy bardzo mało odpowiedników, nadających się do zestawienia i porównania. Zwrócimy więc tylko

uwagę na to, co obu poetów łączy w zapatrywaniach, na tę krainę życia duchowego i jakie są ich zasadnicze różnice.

Jest rzeczą dla umysłowości Mickiewicza i dla jego stosunku do nauki Towiańskiego bardzo znamienną, że przyjmuje on wprawdzie od „mistrza" zasadę palingenezy, ale nigdzie jej szerzej nie rozwija ani nie uzasadnia. To, co wyzwala całe olbrzymie bogactwo fantazji i intuicji Słowackiego i staje się ideową podstawą najznakomitszych jego utworów, to w pismach Mickiewicza zaznacza się zaledwo jedną krótką rozprawką, obok której figuruje kilka zdań, kilka wzmianek, kilka uwag, uczynionych przy sposobności traktowania o innych kwestjach, i urywek utworu poetyckiego p. t. *Drzewo*. Przyczyny tego szukać musimy znowu w tej zasadniczej niechęci do oderwanych spekulacyj metafizycznych, nie mających oparcia i podstawy w konkretnych celach i zadaniach życia ludzkiego. Trzeba bowiem zwrócić uwagę na to, że cała „mistyka" Mickiewicza tym właśnie konkretnym celom i zadaniom służy. Niemasz u niego zagłębiania się w mistykę i upajania się jej koncepcjami dla nich samych, dla ich wartości, karmiących intelekt czy wyobraźnię — jest natomiast wyraźne, choć często oczywiście bezskuteczne dążenie do znalezienia w nich konkretnych odpowiedzi na aktualne pytania działalności człowieka na ziemi. W sprzeczności z tem zdawałaby się stać jego rozprawa o Boehmem i *Księga zgodności*. Ale nie trzeba zapominać, że rozprawy te doszły nas w stanie ułamkowym i nie możemy wiedzieć, do jakich rezultatów doszedłby Mickiewicz po przedstawieniu systematu Boehmego lub po ogólnoteoretycznych rozważaniach o stanie pośmiertnym dusz w *Księdze zgodności*.

Nie będziemy więc — jak się zdaje — zbyt dalecy od prawdy, jeżeli przypuścimy, że i problemat metempsychozy nie interesował Mickiewicza zbytnio „sam w sobie", lecz tylko w związku ze stanowiskiem i celami człowieka żywego i Polaka. Duch wcielony w żywe ciało, świat, jako zbiór tych duchów, dążących do jednego celu, stanowczo więcej go zaciekawiały, niż proces wyzwalania się ducha z ciała, wcielania się ponownego i to, co mogło się dziać z duchem pomiędzy temi obu procesami.

Nie chcę tem bynajmniej zaprzeczać skłonności mistycznych, tak wyraźnych u Mickiewicza, zwracam tylko uwagę na to, jaki był ich grunt i jakie cele.

Poza wypowiedzeniami Mickiewicza, dowodzącemi jego wiary w jedność świata, opartą na ewolucji ducha (wykłady 16. I. i 19. III. 1844) mamy w *Prelekcjach* i przemówieniach jeszcze kilka wyraźniejszych dowodów przyjęcia przez niego teorji o przechodzeniu dusz.

W wykładzie z 19. III. 1844, dając wyraz swojej radości, iż został powołany do ukazania słuchaczom „nowego objawienia" (t. j. Towiańskiego), powiada, że będzie to „radością całego mego żywota i wszystkich moich żywotów". W przemówieniu na Kole z dnia 19. III. 1845 czytamy: „Celem, myślą Pańską życia naszego jest wyrabianie Ducha, a zatem mieszczenie w tonie Bożym całego jego stworzenia. Z prochu postępem wieków wyrabia się to, co w nas żyje i co dalej ku Bogu postępować ma. W kim ta iskra się obudzi, ten jest przyszły dziedzic chwały Pańskiej, bo z głazu i piasku do najwyższych cherubinów postępuje to, co w zwyczajnej mowie nazywamy duchem."[1] I dalej: „Chód ducha od prochu ziemi aż do ducha jasnego, niknącego w Bóstwie, jest wielki, zakreślony na przepaściach. Na globie ten chód, ten wyrób prostych narzędzi pańskich był z początku pod siłą aż do przyjścia Jezusa Chrystusa... Chrystus nam myśl Boską ostatnią obwieścił; droga ta w żywocie Chrystusa 30 kilka lat zamknięta, dla ducha, płynącego z prochu, przez ziemię, przez stworzenia niższe, przez ciało ludzkie, jest długa i rozdzielona na siedem wielkich epok."[2]

Ze słów tych wynikałoby, że Mickiewicz przyjmuje istnienie ducha już w głazach i piaskach i postępowy rozwój jego aż do „najwyższych cherubinów", czyli stoi na stanowisku Słowackiego z *Genezis*. Możnaby się dopatrywać także pewnych podobieństw w niektórych zwrotach dalszego ciągu zacytowanego powyżej ustępu, gdzie jest mowa o tem, że „każdy duch idzie własną wolą" i że dopiero, odkąd poczyna składać ofiarę, „staje się dziecięciem Bożem i wchodzi pod skrzydła Boże" — ale są to wzmianki tak luźne i tak ogólnikowe, że trudno na nich budować jakąś teorję, trudno nawet uchwycić związek pomiędzy poszczególnemi wypowiedzeniami. I tak jeżelibyśmy chcieli np. uchwycić się tej „własnej woli" idącego naprzód ducha i znaleźć tu analogję do pracy form w *Genezis*, to zatrzyma nas niebawem w naszych zapędach konstrukcyjnych jedno zdanie, wypowiedziane o parę wierszy niżej, że aż do czasu złożenia ofiary człowiek (duch?) „był tylko narzędziem pańskiem i był pod siłą pańską" (a więc nie było dobrowolnego wyboru form, jak u Słowackiego) — i drugie zdanie, o dwie stronice dalej, że „chód ducha... był z po-

[1] *Współudział*, I, 217.

[2] *Współudział*, I, 219. — W notatkach z rozmów z Towiańskim znajdujemy dwie następujące: „Człowiek... rodzi się z taką liczbą ciała, jaką wyrobił w przeszłym żywocie". — „Świat nam widomy jest zbiorem form, przez które przechodzić muszą rozmaite duchy. (*Pisma*, wyd. Kallenbacha, Brody, 1911, t. VII, str. 98 i 106.) W wzmiance o 7 epokach mamy również echo teorji Towiańskiego.

czątku pod siłą aż do przyjścia Jezusa Chrystusa." Znaczyłoby to, że pierwiastkowy rozwój ducha był dziełem wyłącznie siły Bożej i dopiero złożenie ofiary czy też przyjście Chrystusa nadało duchowi samodzielność i świadomość jego posłannictwa — co nie jest zgodne z koncepcjami Słowackiego. Nie lepiej poszłoby i z zaznaczoną powyżej lekko przez Mickiewicza teorją ofiary — bo Mickiewicz przypuszcza istnienie duchów, które „wyrobiły się, urosły i doszły siły bez złożenia ofiary żadnej" — czego u Słowackiego niema. Niema również u niego t. zw. metempsychozy wstecznej, t. j. przechodzenia dusz z form wyższych do niższych. Wiemy zaś, że Towiański wierzył, iż dusza może bezpośrednio z człowieka przejść w ciało zwierzęcia. Mickiewicz — jak się zdaje — przyjął tę teorję, o czem świadczyłyby jego słowa, zapisane przez A. Chodźkę, o przechodzeniu duszy spekulanta, fabrykanta lub bankiera w psa[1].

Podobnie w *Księdze zgodności*, jedynym obszerniejszym fragmencie, poświęconym kwestji metempsychozy, znajdziemy obok pewnych puktów stycznych ze Słowackim znaczne różnice. I tak za zgodne z poglądami Słowackiego możnaby uważać twierdzenie Mickiewicza, że „duch zanim dojdzie do stopnia człowieka, nie ma żadnego pojęcia o swem istnieniu, sądzi koniecznie, że wyszedł z nicości"[2]; mniej zgodny już jest pogląd, przypisujący duchowi, który „po raz pierwszy ma kształt ludzki" tylko „mętną pamięć egzystencji poprzednich, pozbawionych świadomości", i odmawiający mu „dążenia ku sferom wyższym". A już zupełnie inaczej przedstawiony jest u Mickiewicza stan ducha po śmierci. Zasadniczą cechą tego stanu jest „poczucie... bardzo miłe, że jest wzniesiony na stopień wyższy, przytem pragnienie, aby tam pozostać." Pragnienie to jednak tylko „niesłychanie rzadko" zostaje urzeczywistnione. „Regułą zaś jest, że duch, czując się zbyt słabym, aby móc ostać się w towarzystwie duchów wyższych, zaczyna pragnąć powrotu na ziemię i odżywa niebawem w rodzinie ludzkiej." Niema tu więc ani podkreślanej przez Słowackiego męki stanu bezcielesnego (Popiel) — przeciwnie jest „poczucie miłe" i zadowolenie — ani objawiania się duchowi nowej misji, z którą ma powracać powtórnie na ziemię. Pewien związek z teorją Słowackiego mogłoby mieć zdanie o związku pomiędzy wzniosłością ducha a kształtem jego ciała: „Im duch jest wznioślejszym, tem więcej kształt jego się uduchownia. Skorupiaki mają kształty twarde, zwierzęta wypraco-

[1] Wład. Mickiewicz: *Żywot A. M.*, III, 482.

[2] W *Genezis* bowiem duchy natury nieorganicznej, które ofiarowały się na śmierć, obudziły się w doskonalszej formie „bez żadnej wiedzy o przeszłości i bez żadnej przedsennej pamięci" (*Dzieła*, X, 127).

wują sobie ciała delikatne i okrywają je odzieniem, jakoto włosami, piórami i t. d., zmieniającemi się odpowiednio do klimatów i do pór roku." Na tem zdaniu jednak, podobnie, jak i na kilku z poprzednio zacytowanych, niewiele zbudować możemy — jak zresztą ostatecznie na całym tym fragmencie, o którym nie wiemy, kiedy powstał i czy wyraża poglądy Mickiewicza, czy też jest — analogicznie do rozprawy o Boehmem — streszczeniem jakiegoś obcego systematu.

II.

Z pojęciem ducha, jako twórcy świata widzialnego, łączy się u Słowackiego pojęcie Słowa — to ostatnie zaś wypływa z dość zawiłej i rozmaicie przez poetę formułowanej koncepcji Trójcy Świętej. Najjaśniej stosunkowo i najprościej zdefinjowana ona jest w odmianach *Listu do Rembowskiego* w rozdziale p. t. *Śt. Trójca:* [1] „Oto wszystko, co w widzialności pracuje, jest słowem Boga czyli Chrystusem. Łono, w którem widzialność się poczęła i stoi — Bogiem jest Ojcem i Stwórcą ducha, lecz nie widzialności. Praca czyli twórczość ciągła i oddziaływanie tych najświętszych osób tworzy Ducha Świętego, który spaja — napełnia i w jedno zamienia (całe stworzenie — pracę wieków)." W innych definicjach [2] zmieniają się nieco poszczególne człony rozumowania, zwłaszcza co się tyczy stosunku ducha do Słowa — mianowicie przeważnie Słowo, a nie Bóg-Ojciec jest bezpośrednim stwórcą ducha, duch spoczywa w Słowie, raz nawet Słowo wprost utożsamione jest z duchem, a duchy nazwane „synami w Synie Bożym" — ale jeżeli chodzi o samą treść pojęcia Słowa, to odpowiada ona zawsze mniej więcej treści wyrażonej w powyższej formule. A więc „wszystko objawioną formą Synem jest" — „ze Słowa światy rodzące się obaczysz" — „wszystko Słowem stworzone" — „wszystkie gwiazdy, słońca i miesiące i globy są objawieniem Syna" — tym światom ogromnym i małym duchom ziemskim dawany jest ciągle Duch święty, wiecznie przez Boga-Ojca rodzony „i przez formy Syna wiecznie odradzany."

Słowo - Chrystus jest tedy — w rozumieniu Słowackiego — z pomiędzy Osób Trójcy Świętej elementem aktywnym, działającym, tworzącym bezpośrednio po myśli Boga-Ojca przy syntetycznej, „spajającej" pomocy Ducha świętego. („Słowo świata, jako Syn Boży, tworzące Duchem Świętym wszelką widzialność" — powiedziano w *Wykładzie nauki*). Trzeba przytem pamiętać, że Trójca św.

[1] *Dzieła*, X, 547—548.
[2] *Dzieła*, X, 125, 227, 228, 329, 475, 537, 548.

jest jednością i że wyodrębnienie jej poszczególnych cech nie może być absolutnie nawet w przybliżeniu rozumiane jako jakiś „podział czynności" pomiędzy trzy Osoby. Element tworzący, przypisywany tu Chrystusowi, jest naturalnie w tym samym stopniu i w tej samej mierze atrybutem Boga-Ojca i Ducha św., jak znowu rodzenie duchów z Ducha św. jest w równej mierze dziełem Słowa. [1]

Tem też tłumaczyć należy, że poeta często jedno określenie Trójcy podstawia za drugie, że raz twórcą świata duchów nazwany jest Bóg-Ojciec, innym zaś razem Chrystus-Słowo, że raz ów „pusty środek pajęczyny", wyobrażający mu nieskończoność, zajmuje Duch, innym razem Słowo, spoczywające w łonie Boga.

Z tego też względu postać i rola Chrystusa w nauce Słowackiego nie wydaje mi się tak „bardzo niejasna" jak Pawlikowskiemu,[2] a już trudno byłoby zgodzić się na jego twierdzenie, że „Chrystus wchodzi w tę koncepcję jako ogniwo tradycyjne raczej i w budowie jej nie jest silnie ugruntowanym, konsekwentnie zestrojonym elementem" [3]. Prawda, są w wypowiedzeniach poety pod tym względem pewne niejasności, a nawet sprzeczności (zresztą pozorne, jak na to zwróciliśmy uwagę powyżej); wynikają one z tego nieskończonego ogromu treści, jakie zawiera w sobie pojęcie: Chrystus dla każdego chrześcijanina, a cóż dopiero dla obdarzonego tak gorejącem uczuciem i tak potężną wyobraźnią, jak Słowacki. Definicja tego pojęcia — o ile się stoi na gruncie chrześcijańskim, t. j. uznaje Chrystusa jako drugą Osobę Trójcy, stanowiącej jedność, oraz przyjmuje istnienie w nim dwóch natur: Boskiej i ludzkiej (a na takiem stanowisku stał Słowacki) — nie może się kusić o jasne, proste, raz na zawsze określone i skończone objęcie wszystkich jego atrybutów i wyczerpanie wszystkich możliwości. Stąd też i Słowacki, nie kusząc się o tego rodzaju definicję w swoich określeniach, przepojonych żywem, serdecznem uczuciem, główną uwagę zwraca na te cechy idei i postaci Chrystusa, które wyrażają się w jego twórczości kosmicznej i działalności na ziemi. „Wierzę w Chrystusa syna Bożego — jako w słowo świata, który nas duchy i członki swoje jednoczy — sprawę naszą ku celom Bożym prowadzi, a objawion w ciele ludzkiem, ukrzyżowan był — i z ciałem zmartwychwstał i uniesion jest w obłoki." [4]

[1] W *Liście Apostolskim* mówi poeta o Chrystusie, „który jest Stworzycielem i Synem Bożym, przez Ducha Świętego z Ojcem złączony, Ojcem czyniący sprawę świata i wszelką widzialność, który nas duchem natchnął i przysposobił na synów Bożych, abyśmy byli jako On w Ojcu i przez Ojca stworzycielami." (*Dzieła*, X, 156).

[2] Pawlikowski l. c. str. 339 i następne.

[3] Tamże, str. 376.

[4] *Dzieła*, X, 397.

Jako Bóg, Syn Boży, Słowo, w łonie Nieskończoności spoczywające, jest on twórcą światów oraz odwiecznym wodzem i przewodnikiem Sprawy Bożej na ziemi (bo wszak ziemia ta stworzona została dla pewnych celów Bożych) — przez objawienie się swoje w ciele ludzkiem stał się dla ludzi wzorem, ideałem, celem; ziemia przez przyjście Chrystusa uświadomiła sobie dopiero ostatecznie i jasno dopiero ujrzała swoje cele ostateczne, gdyż praca jej dotychczasowa zwrócona była na stworzenie formy człowieka. „Niepodobna wszakże wierzyć w to, żeby umęczona i tak długo cierpiąca globowa natura... o formę tylko grzeszną, bezsilną i nędzną dzisiejszego człowieka prosiła" — powiada poeta w *Liście do Rembowskiego.* W kwestji zaś, jaka to jest forma wyższa od człowieczej, odpowiada pośrednio: „Gdyby nie Chrystus — gdyby nie poznanie dzisiejszej Jego duchowej mocy — a różnej od nas, Bożej, a jednak cielesnej natury, wyznaję, że ani kroku dalej nie moglibyśmy uczynić na drodze wiedzy... Dziś wszakże z pewnością powiedzieć możemy, czem i jaki jest człowiek na obraz i podobieństwo Boże stworzony, bośmy go wyraźnie widzieli..." [1] Chrystus więc jest celem i ideałem globu i człowieka — jest „słońcem w tej świętej logice wiary widzącej" [2]; Chrystusem są „cele ostateczne globowe"[3] — „duchy... globu przeznaczone są, aby złamały, same karmiąc się sakramentalną siłą Chrystusa, te uciemiężenia formy, które z grzechu rajskiego wypłynęły... Moc duchowa Chrystusowej natury jest ideałem naszego kształcenia się... a zlanie się mocy naszych w jedności siły sakramentalnej Chrystusa — jest przyszłą globu potęgą." [4]

Wszystkie niemal poematy Słowackiego z tej epoki przepojone są tą świetlaną postacią Chrystusa lub jego ideą: *Teogonja, Zborowski, Król Duch.* W listach do matki raz po raz słyszymy echa teorji i wierzeń, kreślonych w nieznanych wówczas nikomu pismach poety: „Największą radość uczuję, gdy w listach twoich zobaczę siłę rosnącą, pohamowanie jej, spokojność i moc Chrystusowej natury... Ta moc bowiem jest do zdobycia przez każdego ducha na ziemi: o nią prosić Boga, nią działać jest to zadanie całe człowieka... Skra jej, a już człowieka czyni wielmożnym..." — pisze dnia 16 kwietnia r. 1844. W liście zaś z 8 października tegoż roku czytamy: „...wiem, że igraszką małą nie można wykupić się u Boga od ciężkiej pracy — wiem, że nie puści nas z ziemi, aż będziemy piękni jako Chrystus i mocni duchem

[1] Dzieła, X, 234.
[2] Tamże, X, 236.
[3] Tamże, X, 250.
[4] Tamże, X, 253.

j a k o C h r y s t u s"[1] Jak zaś przedstawiała się poecie sama postać Chrystusa w wezbranem uczuciami sercu, niech zaświadczy o tem ten, zaziemskiemi barwami malowany obraz z *Teogonji:*

...Zaprawdę wyście Go widzieli
W onych rajskich jutrzenkach — Pana — cały w bieli,
Szata jego nad śniegi biała, przeraźliwa,
Twarz słoneczna, świecąca, złota i cierpliwa.
Jak dziedzic, który własne dziedzictwo odwiedza,
Szedł, a kwiaty różnemi paliła się miedza,
Gdzie przechodził...

Oto zjawa Chrystusa, jako Boga-Człowieka. Ale przedtem, nim stał się człowiekiem, był Słowem, spoczywającem w łonie Boga, różnem od Niego i stanowiącem z Nim jedność. Tworzył świat widzialny jako część Bóstwa w harmonji z dwiema drugiemi Jego Osobami. Tem się tłumaczy, że „niema nigdzie (u Słowackiego) wzmianki o udziale Chrystusa w pracach globowych," co podnosi Pawlikowski, uważając to za niezgodne z „pochodzeniem świetlnem" i dobrowolnem wstąpieniem Chrystusa w materję jako odkupiciela[2]. Otóż zdaje mi się, iż wzmianki niema dlatego, ponieważ Chrystus działał wówczas jako Słowo (co Słowacki wyraźnie podkreśla, wprawdzie nie w *Genezis*, ale w innych pismach) — działał niejako „z zewnątrz", nie biorąc bezpośredniego udziału w pracy—to ostatnie stało się dopiero wówczas, gdy wcielił się w człowieka, pobył na ziemi i życiem swojem postawił ideał i cel.[3]

W każdym razie z tego wszystkiego, cośmy dotychczas powiedzieli, wynika, że o ile w samej definicji Chrystusa przez Słowackiego można dopatrywać się pewnych niejasności — to r o l a jego określona jest zupełnie jasno: odkupiciel, przewodnik, ideał i cel.

[1] Ob. również *Listy*, III, 226 i 256.

[2] Pawlikowski, l. c. str. 373.

[3] Podobnie możnaby usunąć i inne wątpliwości Pawlikowskiego; że Chrystus zjawia się Mojżeszowi (i w raju), to pozostaje w związku z dogmatem, że „Boga-Ojca nikt nie widział"; jeżeli to jest prawdą — rozumuje Słowacki — to w takim razie trzeba przypuścić, że Chrystus (a także Mojżesz i Eljasz) „p r z e d u k a z a n i e m s i ę w l u d z k i c h, b r a l i c i a ł a z j a w i o n e, a świat nigdy nie był bez opieki i straży." — Co się tyczy wyrażenia poety, że Chrystus kiedyś „sam od wszelkiego podobieństwa z posągami i z ludźmi zdoła uwolnić swoją świętą Bożą istotę" — to nie znaczy bynajmniej, że „i on podlega ewolucji kształtu", tylko, że — jak zrzuciwszy ciało ludzkie, stał się napowrót czystym duchem — tak i przez ludzi pojęty i czczony będzie jako czysty duch, bez żadnych, psujących tę wiarę, wyobrażeń kształtów ziemskich. —„Miljon Chrystusów", zdobywających Jerozolimę, oznaczać może tylko miljon l u d z i, którzy potrafili wyrobić w sobie moc duchową ludzkiej natury Chrystusa; stać się podobnym do Chrystusa, czyli w pewnem znaczeniu Chrystusem, jest właśnie celem człowieka. W tem właśnie znaczeniu „przymioty i funkcje Chrystusa przeniesione zostają na „duchy słowa" — Słowo staje się pojęciem zbiorowem. — Prof. Ujejski (recenzja książki Pawlikowskiego, *Pam. Liter.* 1910, II) również nie widzi zasadniczych sprzeczności w pojęciu Chrystusa u Słowackiego — ale rzecz całą ujmuje z innego punktu widzenia.

Jakżeż się te sprawy przedstawiają u Mickiewicza? Otóż ponieważ chrystjanizm jest przez niemal cały ciąg życia najgłębszą podstawą poglądu Mickiewicza na świat, ponieważ on to określa kierunek przeważnej części jego twórczości i działalności — więc jest rzeczą naturalną, że na tym punkcie musi się Mickiewicz zejść nietylko ze Słowackim, ale z większością mistyków czasów pochrystusowych i z większością działaczy epoki mu współczesnej. Różnemi jednak drogami dochodzili rozmaici mistycy i działacze do podobnych poglądów. Jakaż jest droga Mickiewicza?

Nie zapuszcza się on — wzorem Słowackiego i innych pisarzy mistycznych — w dochodzenie początków Słowa, jego stosunku do Trójcy św. i t. p. Przyjmuje pod tym względem za podstawę Pismo św., a szczególniej Ewangelję św. Jana. Uczynił to, jak wiemy, również Słowacki, ale na podstawie tej zbudował własny systemat, bogaty w problemy i zagadnienia, skrzący się wszystkiemi cudami jego wyobraźni. U Mickiewicza systematu niema — jest natomiast zastosowanie przemyślanych i przeżytych osobiście prawd Ewangelji do życia, znalezienie w nich pełnej odpowiedzi na wszelkie dręczące człowieka czynu zagadnienia.

Terminu „słowo“ używa Mickiewicz w rozmaitych znaczeniach; rozumie przez nie początkowo „język“, którego moc zależy od ilości prawd w nim zamkniętych (takie słowo uważa właśnie za typowe dla literatury polskiej), przyczem naturalnie i z tej definicji przeziera już pewien pierwiastek mistyczny, bo prawdy te mają mniej lub więcej charakter objawienia, a w samym języku zawarty jest częściowo element Boski; ale te określenia pochodzą jeszcze z pierwszego roku wykładów, więc są mniej ważne dla epoki nas tu obchodzącej.[1]

W okresie towianizmu treść tego pojęcia rozszerza się znacznie — słowem nazwane jest „światło wyższe“, które otrzymuje duch, podnoszący się do Boga; taki duch staje się objawicielem, „słowem wcielonem“. Konsystencję tego „słowa“ określa Mickiewicz jako „ciało i duch stopione razem ogniem Boskim, będącym w człowieku“ — jako „lotną i płomienistą kulkę... która wylatuje z nas, nie rozłączając się z nami, która zdaje się znikać, a jednak trwa tak długo jak duch, co ją wydał“... Zrozumienie wagi, znaczenia i wartości słowa, które urzeczywistnione, zamienione w życie, w pokarm, stanowi istotną moc i siłę — przypisuje Mickiewicz przedewszystkiem Słowianom, ludowi słowa.[2]

We wszystkich tych określeniach, pomimo rozszerzenia pierwotnej zawartości pojęcia słowa, utrzymany jest częściowo jego charakter

[1] Ob. Wykłady, rok I, lekcja 4, 5, 6, 7.
[2] Tamże, rok II, lekcja 32; rok III, lekcja 2; rok IV, lekcja 7 i 8.

materjalny, cielesny, ziemski w tem znaczeniu, że jakkolwiek samo w sobie jest ono „prawdą wyższą“, a więc czemś niematerjalnem, tą iskrą Bożą, błyskiem, „w którym artysta pojmuje odrazu cały pomysł swego dzieła“, chwilą odkryć Archimedesa i Newtona, zwycięstw Napolena — to jednak nieodłącznym jego atrybutem jest wcielenie się w pojedyńczego człowieka, objawienie się w nim. Człowiek taki staje się realizatorem swego własnego słowa, które sobie u Boga zasłużył, a które Mickiewicz nazywa cząstkowem. Obok tych słów cząstkowych istnieje jednak inne słowo, Słowo całego globu ziemskiego. I tu zbliża się Mickiewicz już zupełnie wyraźnie do Słowackiego: „Glob ziemski, wyszły z łona Boga, ma także swoje Słowo. „Na początku było Słowo“, mówi Św. Jan. Wszystkie Słowa cząstkowe są wykładem i dopełnieniem tego Słowa: ziemia cała, ludzkość cała dąży bezustanku do zrealizowania go... Ten, co na początku działał jako duch, a potem, wziąwszy na się ciało, ukazał się jako Słowo żywe i czynne, Jezus Chrystus, jest Słowem całego globu, jest wiecznym dla niego wzorem. I bardzo to wielki błąd, wmawiać ludziom, że Chrystus Pan zrobił wszystko dla nich, że pozostaje tylko cześć mu oddawać. Nie, wszyscy ludzie, wszystkie duchy, prędzej czy później, za tysiąc czy za wiele tysięcy lat muszą stać się w istocie i czynie, w duchu i w ciele podobnymi Chrystusowi. Nie dla pomnożenia tradycyj poetyckich Jezus Chrystus zmartwychpowstał, przekonał dotykalnie uczniów, że jest byt po śmierci, że ten, kto żył w prawdzie i dla prawdy, ma moc złożyć i wziąć napowrót swoje ciało, może dać się zagrzebać w ziemi i wstąpić w krainę niewidzialną, stać się rzeczywiście Bogiem stworzenia, stać się Bogiem-Człowiekiem.“[1]

Widzimy więc, że — podobnie jak u Słowackiego — Słowo ma tu charakter czynny, twórczy, który występuje jeszcze wyraźniej w jednej z *Myśli i wskazówek*, wydanych przez Wł. Mickiewicza. Powiedziano tam: „Słowo jest tchnieniem Bożem, łączącem w sobie wolę, potęgę, któremi ten świat stworzony stoi... Wyszło z Boga, bo było Jego własnością, Jego częścią i nic się przez wieki bez Niego nie stało...“[2] Pozatem ma to słowo do pewnego stopnia charakter zbiorowy, bo słowa cząstkowe są jego „wykładem i dopełnieniem“. Nie ulega również wątpliwości związek z koncepcją

[1] Wykłady, rok IV, lekcja 10.

[2] *Pisma* Mickiewicza, wyd. Kallenbacha (Brody, 1911), VII, 103; ob. również *Słowa Chrystusa* (tamże, 94): „Wierz, iż obejmowałem Duchem moim świat słoneczny cały, jako płaz nosi w sobie jaje swoje, napełniałem świat jako gospodarz napełnia duchem swoim dom cały i trzyma go i skinieniem w nim włada.“

Słowackiego w pojęciu Chrystusa, jako na początku ducha, stworzyciela, nie biorącego bezpośredniego „ludzkiego“ niejako udziału w pracach globowych, który rozpoczął się dopiero z chwilą przyjęcia przez ducha Chrystusowego człowieczego ciała. Tak samo wreszcie pojęty jest przez Mickiewicza nakaz dla człowieka, aby stał się podobnym Chrystusowi, „Bogiem stworzenia, Bogiem Człowiekiem“, co odpowiada wyrażeniu Słowackiego o „miljonie Chrystusów“. U Mickiewicza znajdujemy nawet pewną pomoc w jaśniejszem zrozumieniu owego „uchrystusowienia się“ człowieka i świata: jest to mianowicie proces rozłożony na tysiące lat, któremu podlec będą musieli stopniowo nietylko wszyscy ludzie, ale wszystkie duchy, a więc nietylko glob ziemski, ale wszystkie globy wszechświata, zaludnione duchami wyższemi i niższemi od człowieka.

Co się tyczy tego ostatniego punktu, t. j. naśladowania Chrystusa, upodobniania się do Niego — to wszystkie dzieła, pisma, przemówienia, wykłady Mickiewicza są tak przepełnione tym tonem Chrystusowym, cała działalność jego tak przesiąknięta jest ideą chrześcijańską — że cytaty są tu chyba zbyteczne. Wystarczy przypomnieć chrystjanizm jako główną ideę przeszłej i przyszłej historji polskiej, drogę krzyża jako jedyną drogę prawdy, realizowanie Ewangelji, rolę chrześcijaństwa w formowaniu się nowej społeczności, uświęcenie przezeń państw i narodów, nową epokę jako „nowy wybuch ducha chrześcijańskiego, Słowa Chrystusowego“, działanie „religijno-polityczne i ton Chrystusowo-Napoleoński“ towiańczyków, ich „spółkę z Chrystusem“ — nie „rozmyślanie filozoficzne lub historyczne o dziejach i osobie Zbawiciela, nie... księżowskie pochlebianie Chrystusowi, ale wyrywanie się ducha całego ku Chrystusowi, karmienie się nim, roztapianie się w nim...“[1]

Jest to oczywiście w ścisłym związku z odrodzeniem „nowego chrześcijaństwa“, które było hasłem i ideą kierowniczą epoki. Pod tym względem i Mickiewicz i Słowacki są tylko jednymi z wielu tęskniących do Królestwa Bożego, spodziewających się rychłego wybuchu nowego chrystjanizmu, przemyśliwających nad środ-

[1] *Współudział*, I, 164. — W przemowie Mickiewicza do „braci“ z 16 III. 1845 czytamy: „Chrystus w życiu swem odrazu, od początku do szczytu pokazał cały ideał, czem musi być całe stworzenie ziemskie, czem człowiek i duch ludzki w jednostce ducha i ciała ma zostać, mogący złożyć i wziąć ciało, jak to, które z łaski dało się ludziom zobaczyć a duchem w Bogu spoczywało. Do tego ideału całe stworzenie prowadzić mamy, bez tego nic nas utrzymać (w tekście błędnie: wstrzymać) nie potrafi na drodze Pańskiej“ (tamże, I, 219). — Porówn. w *Wykładzie nauki*: „wrócić do grobu po ciało własne i oblec je raz i dwa i trzy razy... oto jest ideał, do którego duch wszelki w mocy dorastać powinien“ (*Dzieła*, X, 180).

kami przyspieszenia go.[1] Idee ich i marzenia odnajdujemy w mniej lub więcej podobnych kształtach u wielu dawniejszych i współczesnych im myślicieli, działaczy, mistyków i poetów. Jak bardzo np. przystaje do nauki Słowackiego poniższy pogląd Boehmego, streszczony przez Mickiewicza i odpowiadający niewątpliwie jego własnym zapatrywaniom: „Chrystus urzeczywistnił na ziemi Ideał Człowieka, powzięty w Niebie, zdradzony przez Adama; podniósł go nawet do nowej potęgi, pozostawiając dzieciom Adama środki wyjścia z otchłani, w którą wpadły, ale pod warunkiem wzniesienia się wyżej, niż był w raju Adam, aż do nieba. Nie nauczaniem, ani zakonem, danym człowiekowi, ani historją swych czynów Chrystus wsparł Ludzkość; wypływami to siły żywej, jakie udzielił Przyrodzie, zstępując do jej środka; tchnieniem to, wychodzącem już nie z natury niewidzialnej, lecz z piersi ludzkiej Boga-człowieka; znakami to, ukazującemi się już nie w marzeniu i wizjach, lecz w gestach Boga-człowieka: Chrystus udzielił się uczniom swoim, dając im wzór życia, a zarazem użyczając im siły do naśladowania Go."

To pod wielu względami stare, pod wielu jednak innemi nowe pojęcie Chrystusa i chrystjanizmu sprawiało, że wielu z pomiędzy oczekujących na nową epokę i propagujących ją znalazło się w opozycji do Kościoła Katolickiego. Byli pomiędzy nimi również Słowacki i Mickiewicz. Krytyka, jakiej poddawany był przez nich t. zw. Kościół urzędowy, dotyczyła zarówno strony dogmatycznej, jak i znaczenia oraz roli Kościoła w dziejach i w epoce współczesnej. Przyczem uważali się, jak zresztą wszyscy reformatorzy religijni, za wierniejszych synów Kościoła Chrystusowego, niż oficjalni jego przedstawiciele, za lepiej i głębiej rozumiejących idee Chrystusowe. Nie dążyli do zburzenia Kościoła istniejącego i do zbudowania na jego miejscu nowego, lecz do odrodzenia go i zreformowania według swoich wierzeń.

Słowacki uważa się za powołanego do tłumaczenia i wyjaśniania prawd wiary i dogmatów według objawienia, które sam otrzymał od Boga. Określa pogardliwem mianem dewotów i świętoszków tych ludzi, którzy przerażeni „wszelką nowością i ruchem" przybiegają „z zakazem, abyśmy w materji wiary kroku naprzód uczynić nie śmieli, póki się na to Papież wyraźnie bullą zapieczętowaną nie zgodzi." Oni to wraz za „fałszywymi kapłanami" ponoszą winę za to, „że Kościół

[1] Co do oczekiwania i pewności rychłej przemiany ob. u Mickiewicza Wykłady rok II, l. 1, r. III, 14, IV, 7 i 9 oraz *Współudział* I, 44, 82, 274; — u Słowackiego zaś listy do matki z 2. VIII. 1842, i 1. VIII. 1848, gdzie poeta wyraźnie liczy się z rychłym powrotem do kraju...

katolicki — ta straszna siła i potężny anioł czynu — nigdy dotąd nie ukazał się wolny — ale zawsze w łańcuchu na rękach i nogach — wlókł się za wypadkami świata... My nie śmierci onego anioła — ale uwolnienia z więzów prosić przyszliśmy; siły z ducha świętego płynącej upragnieni,... z palmami wiosennemi przyszliśmy zapukać do drzwi zamkniętych — i rozśpiewamy powietrze duchem Bożym aż obudzi się Kościół i wystąpi jako wódz nieśmiertelny, a żadnej z sił ducha naszego nie wyprzemy się, ani nawet wolności sumnienia i rozsądzania — ale się poddamy jedynej prawdzie i duchowi Kościoła właśnie dlatego, że wolni szatanowi nawet służyć możemy."[1]

W wywodzie powyższym mamy zaznaczone najważniejsze punkty stanowiska Słowackiego: prawo do samodzielnego interpretowania dogmatów, uważanie Kościoła za siłę potężną, skrępowaną kajdanami formalizmu — siebie zaś i sobie podobnych za przeznaczonych do uwolnienia go z tych więzów. Stojąc na tem stanowisku, poeta samodzielnie rozwija dzieje powstania świata, daje własną teorję Trójcy św., stara się zdefinjować istotę Boga-Ojca, Syna i Ducha Św. — odrzuca dogmat o nieomylności papieża, uważa, że „prawdziwych świata papieży następstwo jest nieprzerwane... a nie owo następstwo z obioru... które zakon rzymski ogłasza", ale następstwo apostołów, którzy bynajmniej nie skończyli się na ostatnich uczniach Chrystusa, ale których Chrystus ciągle zsyła na ziemię pod postacią ludzi natchnionych — proroków, świętych, objawicieli (wśród nich nie waha się poeta umieścić Lutra i Zwingljusza, „którzy upośledzoną władzę rozumową Chrystusem podnieśli"[2]) — dalej tradycyjnych świętych, zamieszkujących, wedle nauki Kościoła, niebiosa, uważa za „karykatury ludzkości", które „kilka dusz jałmużną splamili, kilka ranków w kościele przeklęczeli"[3]— potępia ascetyzm ciała, daje indywidualną interpretację sakramentów — wreszcie odrzuca cuda materjalne, istnienie piekła i karę wieczną.

Kościoła w dzisiejszej formie i sług jego Słowacki nie uważa za zdolnych do prowadzenia ludzkości do nieba; mogą oni tylko „przez okienka prywatnej dewocji" kazać „ludom wymykać się do nieba."[4] Kiedy matka, nie rozumiejąca jego przemiany wewnętrznej, wyraża obawę, że może chce zostać księdzem, pisze do niej te słowa (18. III 1843): „Nie, nie zostanę nigdy księdzem... Oni to faryzeusze, miłość

[1] *Wykład nauki* (*Dzieła*, X, 163—4).
Dzieła, X, 310.
Tamże, X, 164.
Tamże, X, 385.

udający, obrzydzali mi próg kościelny i pokazywali do Boga drogę maleńką i pełną fałszów, po której tylko robactwo ludzkie pełznąć mogło..."

Krytyka Kościoła urzędowego jest u Mickiewicza znacznie obszerniejsza i gruntowniejsza. Ale podstawy jej i wnioski ostateczne są — jak to już wyżej zaznaczyliśmy — takie same, jak u Słowackiego. Obu poetom naszym — jak i wielu ich towarzyszom duchowym w Europie zachodniej — chodzi w zasadzie o to, że Kościół współczesny, względnie jego kierownicy, nie dorosli do zadań, jakie na nich nakłada duch epoki nowej. Jest to dla nich tem przykrzejsze, że uważają samą instytucję Kościoła za najbardziej powołaną do odegrania głównej, decydującej roli w bliskim przewrocie i do przewodniczenia ludzkości w jej nowej drodze. Wiemy, jak obszerne jest pojęcie Kościoła u Mickiewicza: obejmuje ono królestwo niewidzialne, świat ludzki i „królestwo nieme istot organicznych i nieorganicznych" — a więc kręgi daleko szersze od zakreślonych przez teologję katolicką. Inne też są cele i zadania, jakie stawia przed Kościołem Mickiewicz: jest to powrót do dawnego Kościoła wojującego w znaczeniu objęcia kierownictwa duchowego nad ludzkością, powrót do tradycji objawień, wielkich ludzi i proroków, „odnowienie swego ducha w duchu ludowym", niefałszowanie ideału Chrystusa, nieprzedstawianie go jako „żebraka", jako wchodzącego ze złem w układy, powrót do tradycji cudów, na których byt Kościoła jest oparty, zaprzestanie wysługiwania się wszelkim potęgom ziemskim i naśladowania ich „polityki", zaprowadzenie czci dla nowych, nowożytnych świętych, których czczą już poszczególne narody i ludzkość cała, wznowienie tradycji **słowa żywego**, tworzenie nowych zakonów, które odpowiadałyby potrzebom nowoczesnych ludzi, odwołanie się do ludów i oparcie się na nich, przygotowanie ludzi do walki, a nie na śmierć i pokorne znoszenie cierpień i poniżenia (gdyż „chrześcijaństwo nie wyłącza prawego użycia siły"). — Jednem słowem chodzi o to, aby światu ukazany został Chrystus, „już nie stojący przed Piłatem, ale zmartwychwstały, przemieniony, zbrojny we wszystkie znamiona potęgi, Chrystus mściciel i odpłatca, Chrystus dnia sądnego, Chrystus Apokalipsy i Michała Anioła" [1].

Są to wszystko postulaty zasadnicze, przez współczesny Kościół niespełniane. Wywołuje to ból i gorycz w sercu Mickiewicza, którym to uczuciom daje — w krytyce hierarchji kościelnej — wyraz silniejszy i dosadniejszy niż Słowacki. — Mniej jednak niż Słowacki zaj-

[1] Wykłady, rok IV, lekcja 13.

muje się Mickiewicz kwestjami ściśle dogmatycznemi. Zapewne, że już samo choćby jego pojęcie Kościoła, jak i wiele z pośród stawianych mu postulatów, zahacza wyraźnie o dogmaty — ale ma to charakter nieco odmienny niż u Słowackiego. Mickiewicz w kwestjach religijnych bardziej jeszcze niż w jakichkolwiek innych unika teoretyzowania, zapuszczania się w spekulacje metafizyczne. Religja jest dla niego — jak wszystko inne — przedewszystkiem bronią w walce o nowego człowieka i nowy porządek na ziemi. Szuka w niej i znajduje pierwszorzędną pomoc w tej walce, chce, aby stała się w niej elementem kierowniczym. Abstrakcyjne sprawy dogmatyczne mniej go obchodzą — przeważnie też przyjmuje dogmaty tak, jak je tradycja kościelna podaje. Oczywiście nie czyni tego szablonowo i bezmyślnie — dogmaty są dlań żywem ciałem, osobistem przeżyciem, osobistą własnością duchową — nie wyrzeka się więc indywidualnego ich pojmowania i tłumaczenia. Zbliża się tedy niewątpliwie do stanowiska Słowackiego wówczas, gdy twierdzi, że „wielkie tajemnice religji katolickiej staną się dostępnemi dla rozumu, dla zmysłów nawet"[1] (co u niego oznacza, że będą realizowane w życiu) — lub że „nie wszystko, co apostołowie pisali, szło z ducha Bożego — to tylko, co Chrystus powiedział, jest Boże"[2] — gdy samodzielnie interpretuje znaczenie sakramentów, a nawet — jak to było w Kole — próbuje, pod wpływem Towiańskiego, zaprowadzić spowiedź, a nawet komunję „nowego Zakonu."[3]

Z tem wszystkiem jednak jest tych nowatorstw u Mickiewicza znacznie mniej niż u Słowackiego, niektórym z nich, jak np. owej spowiedzi, ulega tylko niechętnie, pod bardzo silną presją Towiańskiego, i wyrzeka się ich, gdy tylko uwolni się z pod tej presji. Cuda zdaje się — wbrew Słowackiemu — pojmować w sposób tradycyjny, „materjalny" i takich właśnie cudów wyczekuje — „najświetniejszą histotją" nazywa litanję do wszystkich świętych, tych świętych w znaczeniu kościelnem, których potępia Słowacki.[4] Czynny zaś charakter jego wiary i religijności, w przeciwieństwie do kontemplacyjno-spekulacyjnego charakteru wierzeń Słowackiego, określają wymownie słowa następujące: „Życie i osoba Chrystusa są zagadką położoną ludzkości i wzorem wiekuistym, który nigdy nie da spoczynku sumieniom człowieczym. Nie w dociekaniu stosunków między Bogiem-Ojcem a Bogiem-Synem, nie w rozprawach o bóstwie Zbawiciela [leży] wyrabianie się i doskonalenie się nasze"[5].

[1] Wykłady, rok IV, lekcja 9.
[2] *Współudział*, II, 74.
[3] Ob. Wasilewski: *Śladami Mickiewicza*, str. 288.
[4] Ob. Wykłady, rok IV, lekcje 4 i 5.
[5] Wykłady, rok IV, lekcja 10.

Z dwóch zasadniczych problematów, zawartych w istocie Chrystusa, t. j. „zagadki i wzoru“ — zagadnieniem głównem Mickiewicza staje się to drugie — doskonalenie się na wzór Chrystusa, podczas gdy Słowacki skłonny jest bardziej do „dociekań“ i „rozpraw“ nad tajemnicą Jego natury.

(D. n.) MANFRED KRIDL.